



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2008

Shaftesbury: Emotionen im Spiegel reflexiver Neigungen

Baum, Angelica ; Renz, Ursula

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110212198.351>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-6993>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Baum, Angelica; Renz, Ursula (2008). Shaftesbury: Emotionen im Spiegel reflexiver Neigungen. In: Renz, Ursula; Landweer, Hilge; Brungs, Alexander. Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein. Berlin, New York: De Gruyter, 351-369.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110212198.351>

Anthony Ashley Cooper,
Third Earl of Shaftesbury (1671–1713)

Shaftesbury: Emotionen im Spiegel reflexiver Neigung

Angelica Baum und Ursula Renz

Um die Jahrhundertwende zum 18. Jahrhundert taucht in der moralphilosophischen Debatte ein neuer Gefühlsbegriff auf, der eine Antwort auf die mit der Aufklärung entstandene Krise metaphysischer und religiöser Orientierung in Aussicht stellt. Zwei Diskurse prägen dabei die Diskussion: Der leitende politisch-geschichtsphilosophische Diskurs tritt für Freiheit und Gerechtigkeit ein und dafür, das Licht der Vernunft in der Menschheit zu verbreiten; ergänzend dazu beschäftigt sich ein moralischer Diskurs mit der Bestimmung des Menschen und der Frage nach dem individuellen guten Leben. Philosophische Gefühlslehren werden vorab im Kontext des zweiten Diskurses entwickelt. Dem Gefühl wird die Funktion einer Integration der Gemütsbewegungen zugeschrieben; dadurch wird es in den Dienst einer Therapeutik der Vernunft gestellt, die von ihrer Entfremdung von den ursprünglichen Motiven handelnder Subjekte geheilt und aus ihrer Ohnmacht befreit werden soll. Anders als in den Affektenlehren des 17. Jahrhunderts zielen also die Gefühlslehren des 18. Jahrhunderts nicht auf die Heilung *von* unseren Emotionen, sondern *durch* sie ab, oder genauer: durch das neu bestimmte Vermögen des menschlichen Gefühls oder Selbstgefühls.

Antony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, ist für diese Verschiebung der Stichwortgeber. In seinen Schriften wird das Gefühl erstmals als ein einheitliches und eigenständiges Gemütsvermögen entdeckt und beschrieben. Er begreift Gefühle – anders sein Lehrer John Locke – nicht als aus *sensations* und *reflections* abgeleitet,¹ sondern bestimmt sie als ein mentales Phänomen sui generis. Entscheidend ist dabei, dass er – im Unterschied zu den späteren Moral-Sense-Theorien von Francis Hutcheson und David Hume – nicht von einer Vielzahl von vorab reaktiven Affekten ausgeht, sondern ein einheitliches, aktives Gefühlsvermögen postu-

1 Vgl. dazu Locke 1959 (engl. zuerst 1690), 303f. (Buch II, chap. XX).

liert.² Die Überlegungen, die zu diesem für die philosophische Auseinandersetzung mit Gefühlen folgenreichen Schritt führen, werden allerdings in Shaftesburys Werken nur unsystematisch entwickelt, geschweige denn argumentativ gerechtfertigt. Und auch die Terminologie, mit der er operiert, ist oft vage und in Veränderung begriffen.

Eine entscheidende Voraussetzung von Shaftesburys Gefühlstheorie ist ferner, dass er sich von den Moralkonzeptionen christlicher Heilslehren wie auch von einer rationalistischen Auffassung menschlicher Tugend absetzt. Im Unterschied zur Idee des Heils der Seele im Jenseits, welche das Fundament christlicher Moralphilosophie bildet, im Unterschied aber auch zum Gedanken einer Selbstbefreiung des Menschen durch wahre Erkenntnis, betrachtet Shaftesbury die innerseelische Harmonie im Leben selbst als das Ziel philosophischer Selbstverständigungsprozesse. Shaftesbury begreift Philosophie daher nicht einfach als theoretische Erörterung über das gute Leben, sondern als eine kunstvolle Form der Selbsttherapie, als „einen Fall der Heilkunst“ (SE I/1, 43ff.).³ Dass der Reflexion auf Gefühle im Rahmen solcher Selbsttherapie eine zentrale Rolle zukommt, ist nicht erstaunlich. Denn die innerseelische Harmonie, auf die dieser therapeutische Prozess abzielt, ist genauso wie das Fehlen solcher Harmonie nur im Medium des Fühlens selbst erlebbar. Umgekehrt erklärt das bis zu einem gewissen Grad auch den Mangel an einer eindeutigen Begrifflichkeit, liegt doch das Ziel von Shaftesburys Reflexion auf Gefühle nicht einfach in der theoretischen Durchdringung derselben, sondern in der Herstellung eines innerseelischen Gleichgewichts. Wie in der Folge deutlich gezeigt wird, ist Shaftesburys Gefühlskonzeption gleichwohl nicht bar jeglicher begrifflichen Festlegungen und systematischer Überlegungen.

1. Programm: Von den Affekten zum Gefühl

In seinen *Miscellaneous Reflections* von 1711 formuliert Shaftesbury zwei rhetorische Fragen, in denen das Programm seiner Neukonzeption des menschlichen Gefühls von Anfang an erkennbar ist: „Is there no natural Te-

2 Obwohl Shaftesbury als Erster den Begriff des *Moral Sense* prägt, ist er daher nicht zu den sogenannten „Moral-Sense-Theoretikern“ zu rechnen. Siehe dazu auch Uehlein/Baum/Mudroch 2004, 65.

3 Mit dem Problem des genauen Anspruchs seiner Philosophie befasst sich der ganze erste Teil der *Soliloquy*, sowie die leider noch nicht in der *Standard Edition* erschienenen *Askemata*.

nour, Tone or Order of the Passions and Affections [in the mind]? No *Beauty* or *Deformity* in this *moral* kind?“ (SE I/2, 222) Und später: „[...] if instead of placing WORTH or EXCELLENCE in [...] outward Subjects, we place it, where it is truest, in the *Affection* or *Sentiments*, in the *governing Part* and *inward Character*?“ (SE I/2, 240) Shaftesbury nimmt offenbar an, dass das Verhältnis unserer Affekte und Leidenschaften untereinander von einer natürlichen Ordnung oder gar Harmonie bestimmt ist und dass dieses Verhältnis seinen Grund in einem inneren Vermögen hat.

Bei der näheren Charakterisierung der einzelnen Strebungen wie auch des sie ordnenden Vermögens gerät Shaftesbury jedoch in terminologische Nöte. Die Ausdrücke *Affection* und *Sentiment* werden nahezu gleichbedeutend verwendet, und auch die Einheit stiftende Instanz wird mit den Ausdrücken *governing Part* und *inward Character* eher umschrieben als bestimmt. Die Situation in anderen Texten ist vergleichbar: Einzelne Gefühlereignisse werden promisk als *Affections* oder *Passions*, seltener als *Appetites*, *Inclinations* oder *Sentiments* bezeichnet.⁴ Im Blick auf die die einzelnen Gefühlereignisse integrierende Gemütsdisposition ist entweder vage von *Humour*, *Temper*, *natural Temper*, *Soul* oder *Heart* die Rede oder aber – technischer und innovativer – von *reflected Sense*, *natural Affection*, *natural Inclination* resp. *Affection* oder *Inclination* im Singular.⁵ Nur in Randglossen kommen auch die Ausdrücke *reflex Affection* und *moral Sense* vor (SE II/2, 66 sowie 88).

Diese terminologische Suchbewegung korrespondiert der historischen Situation von Shaftesbury. Zwar entbehrt seine Gefühlskonzeption nicht sämtlicher historischer Vorlagen,⁶ mit dem Versuch, die menschlichen Gefühle auf ein einheitliches Vermögen zu beziehen, betritt er dennoch philosophisches Neuland. Anders als die von der mechanistischen Naturphilosophie geprägten rationalistischen Affektenlehren des 17. Jahrhunderts, anders aber auch als es die empiristische Psychologie seines Lehrers John Locke nahe legt, sind Gefühle nach Shaftesbury nicht durch Bewegungen verursachte Regungen, sondern werden als ein umfassendes, sinnhaftes Geschehen begriffen. Dem entsprechend bezeichnet der Ausdruck *affection* bei Shaftesbury nicht einfach den Vorgang des Von-außen-Angestoßen-Werdens, sondern eine Empfindung, die bereits Struktur besitzt

4 Vgl. dazu v. a. die *Inquiry concerning Virtue* (fortan kurz *Inquiry*), z. B. SE II/2, 44 sowie 68.

5 Vgl. z. B. die *Soliloquy*, SE I/1, 280 sowie die *Inquiry* SE II/2, 68; 98; 152ff.; 181; 198; 204 und 210.

6 Vgl. dazu auch den nächsten Abschnitt.

und dadurch Sinn erzeugt. Er wird daher am besten mit „Neigung“ oder „Gemüt“ übersetzt.

Die Einheit des menschlichen Gefühlslebens, die Shaftesbury damit postuliert, kommt für die gesamte innerseelische Harmonie auf. Nicht nur die Affekte und Leidenschaften untereinander, sondern auch Vernunft, Gefühl und Sinnlichkeit stehen in einem geordneten Verhältnis zueinander, wobei das Gemüt als die Einheit stiftende Instanz einen aktiven Anteil an dieser Harmonie hat. Gefühle sind deshalb für Shaftesbury nicht einfach Zustände des Subjekts, in welchen dieses sich rezeptiv-leidend erfährt, sondern Regungen, in denen das Subjekt sich aktiv zu sich selbst verhält. Shaftesbury prägt in diesem Zusammenhang auch den Ausdruck *reflex Affection*, am besten übersetzt als „reflexive Neigung“.⁷ Damit bezeichnet er ein von außen induziertes, aber im Gemüt stattfindendes Geschehen. Die reflexive Neigung ist kein bloß passiver Widerhall, sondern ein Geschehen durch das, indem man es an sich erfährt, Sinn erzeugt wird.⁸

Dem entsprechend beschränkt sich auch der Vorgang des Fühlens nicht auf das Wahrnehmen oder Empfinden von etwas. Schon der Zustand des Angerührt-Seins oder der Betroffenheit enthält ein kognitives Moment, durch das sich der Fühlende zum Ereignis verhält. Darin sind zwei Voraussetzungen angedeutet: Zum einen liegt dem so bestimmten Vorgang des Fühlens ein mit einem basalen Selbstverhältnis ausgestattetes Subjekt voraus, zum anderen wohnt jedem Fühlen ein Moment von Freiheit inne. Auch wenn wir also keine Macht darüber haben, was uns geschieht, können wir uns nach Shaftesbury trotzdem im Fühlen so oder anders dazu verhalten.

Darin unterscheiden sich Shaftesburys Gefühle entscheidend von den Sinnesempfindungen Lockes sowie von den Begierden, Affektionen und Leidenschaften subsumierenden Affekten der Rationalisten des 17. Jahrhunderts. Sein Gefühlsbegriff verweist zwar noch in den Bereich eines Präreflexiven und Arationalen, dennoch ist bei ihm die Idee einer Reflexivität von Gefühlen schon angelegt. Deshalb ist bei Shaftesbury das Ge-

7 Dieser Ausdruck bildet die Randglosse zu einem kürzeren Abschnitt, in dem er sich gegen die doppelte Annahme einer vollständigen Passivität des Subjekts sowie einer rein äußeren Verursachung von Gefühlen ausspricht, vgl. SE II/2, 66. Zu den Schwierigkeiten, die mit diesem Ausdruck verbunden sind, siehe Baum 2001, 183ff.

8 Siehe dazu auch Baum 2001, 14ff.

fühl – anders als es etwa bei Hobbes der Fall ist⁹ – auch kein Widerpart, sondern Komplement der Vernunft.¹⁰ Das Fühlen wird somit als genuin reflexive Seinsweise aufgefasst, die nur zugleich empfindenden und vollständigen Lebewesen zukommt.¹¹

2. Quellen: Aristoteles, Stoa und *Cambridge Platonism*

Mit seiner Bestimmung des Gefühls als einem einheitlichen, aktiven und reflexiven Gemütsvermögen setzt sich Shaftesbury mit Nachdruck von den mechanistischen und rationalistischen Vorläufern des 17. Jahrhunderts ab. Gleichwohl entsteht sein Gefühlsbegriff nicht in einem konzeptionellen Vakuum, vielmehr ist er von einer intensiven Auseinandersetzung Shaftesburys mit vornehmlich antiken Quellen geprägt. Zu nennen sind vor allem folgende drei Traditionen:

- (1) Von zentraler Bedeutung für Shaftesbury ist erstens die aristotelische Frage, wie wir uns zu unseren Gemütsregungen verhalten sollen. Diese Frage ist Ausdruck eines praktischen Interesses: Es geht bei Aristoteles darum, wie Menschen auf ihre eigenen Emotionen – oder im Falle der Rhetorik oder der Politik auch diejenigen anderer Menschen – Einfluss nehmen können, und nicht, wie sich diese theoretisch erfassen lassen. Von diesem genuin praktischen Ansatz haben sich die rationalistischen Gefühlstheoretiker des 17. Jahrhunderts bewusst distanziert.¹² Shaftesbury hingegen verortet die Auseinandersetzung mit den Affekten und Neigungen wieder im Bereich der Ethik sowie – im Anschluss an die antike Tragödienlehre – der Ästhetik. Gefühle sind ein zentraler Gegenstand der philosophischen Diskurse über *Politeness*, *Criticism* und die Frage eines *Progress of manners*.
- (2) Shaftesburys Ansatz schließt zweitens aber auch an die Stoa an, dies jedoch in einer Weise, die sich von der Stoa-Rezeption des Neostozismus des 17. Jahrhunderts deutlich unterscheidet. Shaftesburys Bezugspunkt ist nicht die stoische Taxonomie der Affekte und das da-

9 Vgl. dazu v. a. Hobbes 1962ff. (lat. zuerst 1658), vol. II, 103ff. sowie deutsch in Hobbes 1994, 29.

10 Mehr dazu in Franke 1981, 131ff.

11 Vgl. auch im Folgenden (Seite 365ff.).

12 Vgl. dazu Moreau 2003, 7 sowie Renz 2005, 335ff. sowie dies. in diesem Band.

mit verbundene Problem, die (eigenen) Emotionen zu beherrschen. Viel wichtiger ist für ihn die naturphilosophische Dimension der stoischen Affektenlehre sowie insbesondere die stoische Deutung des Herzens als einer Mitte (*hegemonikon*) des Menschen, welche sämtliche affektiven und vernünftigen Strebungen umfasst. Der Stoa zufolge sind Gefühle habituelle Dispositionen (*hexis*) in einem zugleich natürlichen und rational geordneten Kosmos, weswegen sie auch eine ursprüngliche Affinität zur Vernunft aufweisen. Von Bedeutung für Shaftesbury ist ferner der Begriff der *oikeiosis*, der am ehesten mit „Zueignung“ zu übersetzen ist. Dieser Begriff beschreibt die Grundverfassung von Lebewesen, dank derer diese sich ihrer selbst inne und mit sich vertraut sind und dank derer sie natürlicherweise genau nach dem streben, was für sie zuträglich ist.¹³ Die Oikeiosis-Lehre ist daher auch die Basis für die stoische Deutung der Neigungen, welche im Unterschied zu den Affekten, die in der Stoa als Fehlurteile und pathogene Irrtümer gedeutet werden, präreflexive Strebungen oder Weisen des Urteilens darstellen. Es ist diese Annahme eines bejahenden Selbstbezugs sowie die damit verbundene Auffassung, dass Menschen zu einer Integration ihrer Gemütsbewegungen fähig sind, die Shaftesbury von der Stoa übernimmt. Weniger bedeutsam ist für ihn die eigentliche Affektenlehre der Stoa, welche im Zentrum der rationalistischen Stoa-Rezeption des 17. Jahrhunderts gestanden hatte.

- (3) Eine dritte Inspirationsquelle von Shaftesburys Gefühlsbegriff bildet schließlich die Konzeption des *inner Sense*, wie sie im 17. Jahrhundert von den Cambridge Platonists unter Rückgriff auf Plotins Lehre von den Keimformen der Natur entwickelt worden ist. Hintergrund dieser Lehre ist die neuplatonische Vorstellung der Einheit der Natur und der Immanenz des Göttlichen. Diese Vorstellung ist vor allem in Plotins Lehre von den Keimformen der Natur dahingehend entwickelt worden, dass die Natur als Entfaltung eines ihr innewohnenden Prinzips bzw. Ausformung eines Geistigen zu begreifen sei. In den lebendigen Formen der Natur zeigen sich damit Vorstellungsbilder eines letztlich

13 So heißt es in der Überlieferung von Chrysipp: „Das erste Zueigene ist jedem Lebewesen seine eigene Verfassung und das Bewußtsein seiner Verfassung. [...] So kommt es, daß es das Schädigende flieht und das Zugehörige liebend verfolgt“ (zit. nach Diogenes Laertius 1998, Buch VII, 85). Für eine systematische Darstellung der Oikeiosis-Lehre siehe Forschner 1981, 143–159.

unfassbaren intellektuellen Urgrundes. Ralph Cudworth, mit dessen philosophischem Hauptwerk *The True Intellectual System of the Universe* Shaftesbury vertraut war, prägt dafür den Begriff der *Plastick Nature*, der schöpferischen Natur.¹⁴ Damit bezeichnet Cudworth ein unkörperliches energetisches Prinzip, das sämtlichen Lebensvollzügen zugrunde liegen soll – eine Annahme, mit der er vor allem der mechanistischen Naturphilosophie des 17. Jahrhunderts den Kampf ansagte. Diese plastische Natur zeigt sich allerdings nicht in den Dingen selbst und sie ist weder dem Verstand noch den Empfindungen direkt zugänglich. Hin-gegen ist sie im Erkennen selbst erfahrbar. Cudworth begreift nämlich Erkenntnis, aber auch Wahrnehmung nicht als Erfahrung von Äußerem, sondern wir verstehen oder erkennen Dinge durch intelligible Formen, die der Geist dank seiner inneren Energie antizipierend begreift.¹⁵ Im Erkennen ist daher unsere Seele als ursprünglich schöpferisches Prinzip tätig. Das wiederum ist eine zentrale Voraussetzung für die Ethik Cudworths, in welcher die sich selbst verstehende Seele als *hegemonikon* verteidigt wird.¹⁶ Dahinter steht folgende Intuition: Wer sich selbst umfassend versteht und seine Bedürfnisse wie Fähigkeiten genau kennt, der kann sich selbst eher in eine bestimmte Richtung entwickeln und verfügt mithin gleichsam über eine Kraft zur Selbstformung, „a self-forming and self-framing power“.¹⁷

Die von Shaftesbury initiierte Neuausrichtung der philosophischen Auseinandersetzung mit Gefühlen verdankt sich maßgeblich der Synthese und produktiven Aneignung dieser drei Vorlagen. Auf ihrer Basis entwickelt Shaftesbury eine Sicht auf das menschliche Gefühlsleben, die – im Unterschied zu den Affektenlehren des 17. Jahrhunderts – von jeglicher Versuchung frei ist, das menschliche Gefühlsleben per se zu pathologisieren oder als erkenntnistheoretisch minderwertig zu begreifen. Im Gegenteil, das Gefühl wird als ein kognitives Organon anerkannt, das für die Selbstverständigung von Individuen – und mithin für ihre ethische Orientierung – unabdingbar ist.

14 Siehe dazu v. a. Cudworth 1977 (engl. zuerst 1678), vol. I, Book I, chap. III, XXXVII, 146–181. Eine ausführlichere Darstellung findet sich auch in Baum 2001, 114ff.

15 Vgl. dazu auch den posthum erschienen *Treatise concerning Eternal and Imutable Morality* in Cudworth 1979a (engl. zuerst 1731), vol. II/1, 126ff. sowie 185.

16 Siehe dazu *A Treatise of Free-Will* in Cudworth 1979b (engl. zuerst 1838), vol. II/2, 36f.

17 Ebd. 36f.

3. Der Gefühlsbegriff als Grundlage der Tugendethik

Shaftesbury entwickelt die Grundzüge seiner Gefühlslehre erstmals in der *Inquiry concerning Virtue* von 1699. Die Gesamtheit der emotionalen und affektiven Strebungen wird hier auf ein je nachdem als *natural* oder *reflex Affection* umschriebenes Vermögen zurückgeführt, und zwar unabhängig davon, ob sich dabei eher um spontane affektive Regungen oder eher um konstante und eventuell latente Gefühlsdispositionen oder Gemütszustände handelt. Dahinter steckt eine wichtige Grundannahme: All diesen Phänomenen liegt nach Shaftesbury ein Moment des Selbstbezugs zugrunde. Dem entsprechend sind Gefühle ihm zufolge zwar allesamt natürlichen Ursprungs, doch sie lassen sich nicht auf Instinkte wie etwa einen Selbsterhaltungs- oder Fortpflanzungstrieb reduzieren.

Diese Annahme erfolgt im Rahmen eines ganz bestimmten ethischen Ansatzes: Shaftesbury verteidigt in der *Inquiry* weder eine am Begriff des Guten ausgerichtete Tugendkonzeption, noch befasst er sich mit der rationalen Begründung guter Handlungen, noch erörtert er gar bestimmte Handlungen im Hinblick auf ihre guten oder schlechten Folgen. Es geht ihm stattdessen eher um ein genaueres Verständnis der Beweggründe menschlichen Tuns: Es gilt zu klären, was Handlungen veranlasst und weshalb wir bestimmte Handlungsoptionen gegenüber anderen bevorzugen.

Es ist klar, dass Emotionen dafür wichtig sind. Nach Shaftesbury besteht allerdings ihre Rolle nicht einfach darin, Auslöser oder „Trigger“ bestimmter Verhaltensweisen zu sein, vielmehr geben Gefühle den umfassenden sinnstiftenden Horizont menschlichen Handelns ab. Damit sie solches leisten können, müssen allerdings bestimmte Voraussetzungen gegeben sein: Erstens müssen Gefühle Handlungen nicht nur veranlassen und motivieren können, sondern zugleich die Gründe dafür bereitstellen, so oder anders zu handeln. Doch wie ist das möglich, wenn Gefühle weder auf eine transzendente Idee des Guten bezogen sind, noch aus einer rationalen Einsicht folgen? Shaftesbury löst dieses Problem, indem er zweitens voraussetzt, dass die verschiedenen Emotionen eines Menschen untereinander in einem Zusammenhang stehen, der mehr oder weniger harmonisch sein kann. Das menschliche Gefühlsleben kann somit von einer mehr oder weniger einheitlichen Gemütsverfassung, von mehr oder weniger Zerrissenheit bestimmt sein. Entscheidend ist schließlich eine dritte Voraussetzung: Shaftesbury gesteht Menschen die Möglichkeit zu, sich zu ihren einzelnen Gefühlen – und darüber vermittelt auch zu ihrer individuellen Gemütsverfassung – aktiv verhalten zu können. Dazu nimmt

er an, dass sämtliche emotionalen Neigungen und Impulse einem einzigen Gemütsvermögen entspringen, das er je nachdem als *reflected Sense*, *natural* bzw. *reflex Affection* oder schlicht als *Heart* bezeichnet.

Für das genauere Verständnis dieser letzten Annahme ist ein kurzer Ausblick auf die begriffsgeschichtlichen Zusammenhänge von Shaftesburys Terminologie, insbesondere des Ausdrucks *reflected Sense*, aufschlussreich. Dieser Ausdruck taucht vor allem in der ersten Auflage der *Inquiry* häufig auf, wenn von diesem einheitlichen Gemütsvermögen die Rede ist. Zwei Anregungen kommen in ihm zusammen: Zum einen verrät dieser Ausdruck, welcher die dispositionale Komponente des Gemüts betont, noch deutlich den Einfluss von John Lockes Sensualismus. Shaftesbury nimmt offensichtlich an, dass Gefühle – ähnlich wie Lockes *reflections* – reflexive Phänomene sind. In einem Punkt ist dieser Ausdruck allerdings irreführend: Es handelt sich bei diesem Gemütsvermögen, das für die Gefühle aufkommt, nicht um ein Wahrnehmungsorgan. Gefühle sind nach Shaftesbury kein Fall von bloßen Empfindungen, *sensations*, auch nicht von reflektierten Empfindungen.¹⁸ Gefühle verweisen vielmehr auf einen Vorgang, der Aspekte von Reflexion, Wahrnehmung, Urteil und – wie es der in späteren Auflagen geprägte Ausdruck *reflex Affection* unterstreicht – Neigung umfasst.¹⁹

Der Terminus *reflected Sense* steht andererseits in einem Zusammenhang mit dem frühneuzeitlichen Begriff des *common Sense*, dessen Wurzeln seinerseits im stoischen Konzept der *notiones* bzw. *notitiae communes* liegen. Als *notiones communes* werden in der Stoa natürliche Einsichten bezeichnet, die allen Menschen gemeinsam sind und die oft in Existenzaussagen, wie z. B. in dem Satz „Es gibt Götter.“, formuliert werden. *Notiones communes* bilden somit quasi das erkenntnistheoretische Komplement der stoischen Oikeiosis-Lehre. Nun wird dieser Begriff schon bei Herbert von Cherbury in *De Veritate* subjektiv gewendet, derart, dass damit der Grundstein für den modernen Common-Sense-Begriff gelegt wird. An die Stelle von durch Gegenstände definierten, allgemeinen Einsichten treten bestimmte,

18 Dies geht sehr klar aus folgender Stelle der *Miscellaneous Reflections* hervor: „The Affections, of which I am conscious, are either GRIEF, or JOY; DESIRE, or AVERSION. For whatever mere *Sensation* I may experience; if it amounts to neither of these, 'tis indifferent, and no way affects me.“ (SE I/2, 237)

19 Der Begriff *reflex Affection* ist allerdings seinerseits anfällig für rationalistische wie empiristische Missverständnisse. Vgl. Schrader 1984, 11 und 15. Darwall 1995, 185, interpretiert diesen Begriff überzeugend als *reflective sensibility*.

meist der Selbsterhaltung dienende Fähigkeiten oder Dispositionen, und zwar konkret solche, die auf Selbsterhaltung bezogen sind.²⁰

Diese Annahme eines ursprünglichen Sinns für das moralisch Wertvolle entwickelt Shaftesbury auf einer gefühlstheoretischen Ebene weiter, wenn er davon ausgeht, dass der Mensch mit einer reflexiven Neigung (*reflex Affection*) ausgestattet ist. In einem Punkt kommt es allerdings zu einer signifikanten Verschiebung: Anders als in der Stoa gehören Gefühle nicht nur einer natürlichen, sondern gleichzeitig auch einer sozialen und damit moralischen Ordnung an. Anders gesagt: Die Intentionalität von Gefühlen ist nicht bloß Ausdruck einer natürlichen Neigung, die den Dingen qua *lex naturae* eignet, sondern sie bezieht sich stets auf soziale und moralische Normen, derer sich das Subjekt in seinem Fühlen gewahr wird.

Diese Wendung weg von einem rein teleologischen hin zu einem für normativ-moralische Fragen offenen Verständnis der Gefühle ist in einem größeren historischen Zusammenhang zu sehen. Shaftesbury reagiert damit auf drei Tendenzen, welche für die ethische Diskussion um 1700 insgesamt charakteristisch sind.

Erstens sucht er den für die moralische Reflexion des 17. Jahrhunderts bestimmenden methodischen Egoismus zu überwinden. Shaftesburys Denken ist einer Idee praktischer Philosophie verpflichtet, die, anders als es sich etwa bei Thomas Hobbes beobachten lässt, nicht in politische Theorie einerseits und individuelle Klugheitsmaximen andererseits zerfällt.

Mit der Zurückweisung des methodischen Egoismus geht zweitens eine Ablehnung der naturalistischen Prämissen jenes gefühlstheoretischen Rationalismus einher, wie er etwa von Hobbes, Spinoza oder La Rochefoucauld entwickelt wurde. Shaftesburys *reflex Affection* ist zwar durchaus auch Ausdruck natürlicher Neigungen, doch sie bewegt sich deshalb nicht jenseits jeglicher moralischer Kategorien. Im Gegenteil, sie bildet vielmehr die Schnittstelle, welche Natur und Ethik verbindet. Es sind daher konkret stets die Gefühle, welche zwischen den Forderungen der Natur und jenen der Freiheit vermitteln.

Drittens entwickelt Shaftesbury mit seinem Gefühlsbegriff eine konzeptuelle Alternative zu einem rein vernunftorientierten Begriff menschlicher Tugend, wie er etwa bei Pierre Bayle vorliegt, einem für Shaftesbury neben John Locke und Ralph Cudworth ebenfalls sehr wichtigen Bezugs-

20 Cherbury 1966 (lat. zuerst 1624), 49. Zur Rezeption Herbert von Cherburs bei Shaftesbury siehe Grean 1967, v. a. 39f. Den politischen Gehalt führt Shaftesbury in der Schrift *Sensus Communis. An Essai on the Freedom of Wit and Humour* von 1709 aus SE I/3.

punkt unter den Zeitgenossen. Wie Bayle kreist auch Shaftesbury in seinen Werken immer wieder um das Problem einer von Religion unabhängigen Begründung von Tugend. Allerdings unterliegt der Mensch bei Shaftesbury nicht wie bei Bayle einer unüberwindbaren Diskrepanz zwischen Pflicht, Gewissen und vernünftigen Prinzipien einerseits und handlungsleitenden Affekten und Neigungen andererseits. Dadurch vermeidet Shaftesbury jenen pessimistischen Zwiespalt, in den Pierre Bayle vor diesem Hintergrund unweigerlich gerät.²¹ Muss der Tugendhafte bei Bayle die Leidenschaften überwinden, denen das Böse entspringt, so verortet Shaftesbury die Quelle von Tugend in den Gefühlen, oder genauer: in einer bestimmten Verfasstheit unseres gesamten Gefühlslebens.

Insgesamt können wir festhalten, dass mit Shaftesburys Ansatz, demzufolge Gefühle Handlungen nicht nur motivieren, sondern auch über das moralisch Gebotene Aufschluss geben, eine ganz neue Sicht auf Fragen der Moral und ihrer Begründung eröffnet wird. Seine Gefühlskonzeption ist deshalb auch – trotz terminologischer Schwankungen und konzeptueller Vagheit – zu einem wichtigen Bezugspunkt für die praktische Philosophie des 18. Jahrhunderts geworden, und zwar namentlich für die Moral-Sense-Theoretiker, für Rousseau und – last, but not least – für Kant.

4. Der psychische Ursprung von Gefühlen und die Bedeutung der Antizipation von Ideen

Die These, dass Gefühle einer einheitlichen und reflexiv-sensiblen Gemütskraft entspringen, hat für die psychologische Beschreibung von Gefühlen wichtige Implikationen. Entscheidend ist, dass Shaftesbury von Anfang an zwischen Empfindungen und Gefühlen trennt. Während das Vorliegen von Empfindungen stets voraussetzt, dass das Subjekt von außen affiziert worden ist, kommen Gefühle auch unabhängig von einem solchen Affiziertwerden vor. Selbst wo daher Emotionen ursprünglich durch äußere Eindrücke initiiert worden sind, können sie gemäß Shaftesbury nicht mehr nach dem Modell von Empfindungen beschrieben werden. Denn als Fühlender ist das Subjekt nicht nur von Affektionen betroffen, sondern es nimmt diesen gegenüber überdies stets die Position eines

21 Vgl. dazu insbesondere die Ausführungen in den *Pensées diverses*, Bayle 1966 (franz. zuerst 1683), 86–91.

Betrachters ein. Im Fühlen empfinden wir nicht einfach, sondern wir reflektieren unser Empfinden.

Gefühle sind also komplexere Ereignisse als Empfindungen. Sie sind Äußerungen oder besser: Organisationsformen empfindender und empfindend-vernünftiger Lebewesen (*Inquiry* SE II/2, 54). Diese lassen sich allerdings nicht rein physiologisch erklären, sondern sind nur aus einer phänomenologischen Perspektive vollends zugänglich. Der methodische Ansatz Shaftesburys ist damit zugleich anspruchsvoller und anspruchsloser als jener der Affektenlehren der Rationalisten des 17. Jahrhunderts oder der Empiristen des 18. Jahrhunderts. Ihm geht es nicht darum, sämtliche menschlichen Gefühle möglichst lückenlos in einer Taxonomie zu erfassen und auf einige wenige Konstitutionsprinzipien zurückzuführen, sondern er sucht Gefühle so zu beschreiben, dass sie im Kontext der affektiven Verfasstheit des menschlichen Gemüts verstanden und als Erscheinungsformen des Lebendigen begriffen werden können.

Entscheidende Voraussetzung dazu ist ein bestimmter Begriff des Subjekts von Emotionen, welcher dieses weder als rein rezeptives Sinneswesen, noch als körperloses Vernunftwesen auffasst, sondern als Lebewesen, dessen Lebensvollzug sinnliche ebenso wie kognitiv-rationale Vorgänge umfasst. Shaftesbury spricht oft von *sensible Creatures*, wobei er darunter nicht einfach sinnlich affizierbare Wesen begreift, sondern sinnliche und zugleich verständige, zu rationalem Denken fähige Subjekte, Lebewesen also, die sowohl über Empfindungen und Wahrnehmung als auch über Vernunft und Urteilskraft verfügen (*Inquiry* SE II/2, 91).

Nicht weniger voraussetzungsreich als sein Begriff fühlender Subjektivität ist Shaftesburys Konzeption des Gefühls selbst. Dahinter steht ein Gedanke, den Shaftesbury Cudworth verdankt: dass mentale Prozesse letztlich in der Fähigkeit zur Antizipation von Ideen gründen. Fühlen besteht Shaftesbury zufolge im Kern in einem Prozess der Antizipation. Dabei handelt es sich jedoch nicht um einen rein kognitiven Akt, sondern eher um eine quasi instinktive Vorwegnahme von Vorstellungen in der natürlichen Neigung. Gegenstand dieser Vorwegnahme sind nicht nur äußere Wahrnehmungen oder Empfindungen, sondern auch innere Bilder und Vorstellungen.

Nun sind diese Bilder und Vorstellungen meist schon Resultat von früheren Vergegenwärtigungen. Im Prozess der Antizipation stellt sich das Subjekt die Ideen nicht als nur isolierte Momente vor, sondern es reflektiert sie im Lichte ihres Zusammenspiels und verdichtet sie zu inneren Bildern. Shaftesbury begreift diesen Prozess als einen der Einbildungs-

kraft; die Rede ist von *Imagination*, *anticipating Fancy* sowie *natural Anticipation* (*Inquiry* SE II/2, 92; *Miscellaneous Reflections* IV, SE I/2, 258–260). In der Annahme einer Fähigkeit zur Antizipation von Ideen laufen daher platonistische und empiristische Intuitionen sowie Annahmen der mittelalterlichen Fakultätenpsychologie zusammen: *Sensible rational Creatures* haben zwar keine angeborenen Ideen, doch dank ihrer Fähigkeit zur Antizipation von Ideen sind sie grundsätzlich empfänglich für die Vorstellungen des Guten und Schönen.²²

Diese Fähigkeit zur Antizipation von Ideen ist auch die Basis von Werturteilen oder besser: Wertgefühlen, in Shaftesburys Terminologie des *Moral Sense* bzw. des *Sense of Right and Wrong*. Dieser besteht nämlich nicht darin, dass der Wert von Handlungen gleichsam wahrgenommen wird. Gefühle sind keine moralischen Sinnesorgane, kraft derer Menschen die moralische Qualität von Handlungen gleichsam zu sehen vermöchten. Aufschluss über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Handlung gewinnen wir vielmehr erst dadurch, dass wir sie uns vorstellen und im Spiegel unserer natürlichen Neigung betrachten (*Inquiry* SE II/2, 92).

Ethische Werturteile sind somit in Shaftesburys Ansatz letztlich nicht von ästhetischen zu unterscheiden. Bei beiden handelt es sich um einen Akt der Einbildungskraft, beide suchen ihren Gegenstand im Kontext einer vorgestellten Ordnung einzuschätzen, und schließlich bedürfen beide dazu einer inneren Harmonie des Gemüts.

5. Von der Ästhetik der Gefühle zum *Criticism*: Das implizite Bildungsprogramm der späteren Philosophie Shaftesburys

Obwohl das menschliche Fühlen und Urteilen auf eine natürliche Anlage zurückgehen – Shaftesbury spricht auch von einer *natural Affection* –, unterliegen sie doch einem Bildungs- respektive Kultivierungsprozess. Worin dieser Prozess besteht und wohin er führt, ist Gegenstand etlicher ästhetischer und moralistischer Erwägungen, wie man sie vor allem in den späteren Werken Shaftesburys an zahlreichen Orten verstreut findet. Den Ausgangspunkt bildet die schon in der *Inquiry* formulierte Annahme, dass der Mensch in seinen Gefühlen in ein reflexives Verhältnis zu sich tritt. Er ist zugleich Akteur respektive fühlendes Subjekt und Betrachter dieses Prozesses. Dabei sind Fühlen und Schauen nicht etwa zwei gänzlich vonein-

22 Vgl. zu diesem Punkt ausführlicher Baum 2001, 198–204.

ander getrennte Vorgänge, sondern was ein Subjekt fühlt, ist seinerseits davon abhängig, wie es sich und die Welt wahrnimmt.²³

Vor diesem Hintergrund erhalten die ästhetischen Kategorien Shaftesburys einen bildungstheoretischen Sinn. Der Grundgedanke ist, dass die Betrachtung von schönen Gegenständen in einer auch moralisch relevanten Weise auf das Subjekt derselben zurückwirkt. Dieser Zusammenhang wird allerdings von Shaftesbury eher umkreist als analysiert. Schon in den *Miscellaneous Reflections* schreibt er etwa dem Geschmack (*Taste*) eine zentrale Funktion für die ethische Orientierung zu, wobei sich Geschmack nicht nur im äußeren Benehmen, sondern auch in der moralischen Gesinnung niederschlägt (SE I/1, 218). Geschmack ist aber selbst keine rein natürliche Instanz. Shaftesbury hält fest: „Wir selbst erschaffen unseren Geschmack.“ (SE I/1, 225) Damit unterliegt auch unser Sensorium für das, was moralisch richtig oder unrichtig ist, einem Kultivierungs- und Bildungsprozess.

Dieser Prozess beschränkt sich nicht auf ein Erlernen sozialer Normen. Im Gegenteil, fast wichtiger ist für Shaftesbury das Moment der Schulung unseres Sinns für Schönheit oder genauer: für Formen, Harmonie, Ordnung und Symmetrie (SE I/1, 220). In der *Inquiry* spricht Shaftesbury in diesem Zusammenhang auch von einem allen gemeinsamen natürlichen Sinn für das Schöne und Erhabene in den Dingen.²⁴ Im Zentrum steht somit ein Vorgang, der sich nicht auf soziale Konditionierung reduzieren lässt, sondern in einer Verfeinerung und Differenzierung dieser natürlichen Anlage besteht. Und genau diese Art der ästhetischen Bildung ist auch für den Umgang mit Gefühlen von Belang; denn derselbe ästhetische Sinn für Form und Ordnung, welcher unserer Wahrnehmung der Schönheit der Dinge zugrunde liegt, kommt auch in unserem Bemühen um eine innere Harmonie und um das eigene emotionale Gleichgewicht zum Tragen.

Diese Dimension ästhetischer Bildung wird ausführlich in *The Moralists* thematisiert, dem dialogisch angelegten Hauptwerk aus dem Jahre 1709. Deutlicher denn je löst sich Shaftesbury in diesem Werk von den teleolo-

23 Dieser Zusammenhang zwischen Selbstgefühl und Wahrnehmung wird im *Letter Concerning Enthusiasm* sehr schön sichtbar. Shaftesbury zeigt hier nicht nur, dass religiöser – aber auch atheistischer – Fanatismus emotionale Wurzeln hat, sondern er führt vor, dass wir ihm genau dann verfallen, wenn wir in schlechter Stimmung über religiöse Gegenstände nachdenken. Dann, so Shaftesbury, können wir nämlich nicht mehr sauber zwischen unseren Leidenschaften und Eigenschaften Gottes trennen. Siehe z. B. SE I/1, 346f.

24 Vgl. dazu die zweite Auflage der *Inquiry*, Anm. 3 in SE II/2, 69.

gischen Vorgaben der stoischen Naturphilosophie. An die Stelle der Behauptung einer metaphysischen Naturordnung tritt die Annahme, dass im Prozess der Naturerfahrung die innere Ordnung des Subjekts erschlossen wird. Die Betrachtung der Natur dient somit nicht der Naturerforschung, sondern ist eine ästhetische Erfahrung, deren Reflexion dann zu einem Medium von Selbsterkenntnis und Selbstbildung wird.

Wie aus dem Naturhymnus, dem zentralen Stück der *Moralists*, hervorgeht, wird dabei die Natur sowohl als schön wie als erhaben erfahren (SE II/1, 273ff.).²⁵ Der Betrachter wird dadurch in einen Gemütszustand der Ergriffenheit und Begeisterung versetzt; Shaftesbury spricht auch von Enthusiasmus (SE II/1, 309). Nun mag Enthusiasmus als Erfahrung wertvoll sein, doch er ist kein stabiles Fundament moralischer Einstellungen. Es bedarf darüber hinaus einer Bildung und Kultivierung des ästhetischen Urteils,²⁶ und das wiederum macht eine Reflexion auf die Ursprünge der ästhetischen Erfahrung notwendig. Eine solche wird am Schluss von *The Moralists* exemplarisch vorgeführt. Dabei wird deutlich, dass das Schöne und Erhabene der Natur seinen Grund in der moralischen Schönheit der eigenen subjektiven Ordnung hat; es ist Ausdruck des „natürlichen Genius“ eines Individuums, von allem, was zusammen mit dessen „Empfindungen [...], Entschlüssen, Grundsätzen, Entscheidungen, Handlungen“ aus dessen „Erzeuger-Geist hergeleitet“ wird (SE II/1, 315).

Ästhetische Naturerfahrung ist also für Shaftesbury kein Selbstzweck, sondern Anlass zur Entdeckung und Medium der Kultivierung des moralischen Selbst einer Person. Worauf dieser Kultivierungsprozess abzielt, wird in den *Askemata*, den erst 1900 erschienenen philosophischen Notizbüchern, deutlich. Es geht um die Einübung in eine Haltung, die Shaftesbury auch als Interessellosigkeit charakterisiert.²⁷ Dieser Begriff lässt sich auf drei Weisen deuten. Der Interessellosigkeit zugrunde liegt erstens ein physiologischer Vorgang, nämlich eine Erweiterung des Herzens. Interessellosigkeit liegt zweitens vor, wo ein einzelnes Subjekt in ein Ganzes eingebettet wird und dadurch seine partikularen Anliegen relativiert werden.

25 Vorbild des Naturhymnus ist der Zeus-Mythos des Kleanthes, wie er schon in Cudworths *Intellectual System* von 1678 rezipiert wird, vgl. Cudworth 1977, 432ff.

26 Auf die Notwendigkeit von Bildung und Kultivierung weist Shaftesbury mit Nachdruck hin, siehe SE II/1, 310.

27 Die *Askemata* [*Exercises*] sind bisher unvollständig ediert. Die kritische und vollständige Ausgabe soll 2009 erscheinen: *Standard Edition* II/1, 1–2. Angelica Baum hat die Manuskripte eingesehen PRO 30/24/27/10. Wir zitieren nach Rand 1991 (engl. zuerst 1900), 7.

Shaftesbury spricht von der natürlichen Neigung jener vernünftigen Wesen, die fähig seien, die Natur zu erkennen und das Gute und Interesse des Ganzen im Auge zu behalten.²⁸ Drittens meint Interesselosigkeit auch jene Offenheit und Vertiefung des Blicks, welche sich in Zuständen der Unbetroffenheit einstellt.

Diese Haltung der Interesselosigkeit ist also nicht zu verwechseln mit moralischer Indifferenz oder gar Gefühlskälte. Im Gegenteil, erst der Interesselose ist frei, Anteil zu nehmen und aus seiner natürlichen Neigung heraus zu handeln. Denn, wie Shaftesbury explizit festhält, „true affection cannot be except where liberty is.“²⁹ Es gehört daher zu den wesentlichen Aufgaben emotional-verständiger Lebewesen, Freiheit und Neigung in Übereinstimmung zu bringen. Diese Einsicht bringt Shaftesbury allerdings erst im Verlaufe seiner Entwicklung zur vollen Entfaltung. Ging es in den *Inquiry* erst noch um das bloße Absehen von Eigeninteressen, so steht in den Tagebüchern das Postulat der Universalisierung unserer Neigungen im Zentrum. „What is to have Natural Affection? Not that which is only towards Relations, but towards all Mankind“, lauten die ersten Sätze von Shaftesburys *Philosophical Regimen*.³⁰

An diesem Punkt schließt sich der Kreis von Shaftesburys gefühlstheoretischen Überlegungen. Denn was diese humane Haltung einer Zuneigung und Wärme allen Menschen gegenüber überhaupt als plausible Option erscheinen lässt, ist nichts anderes als eine Gefühlskonzeption, die Emotionen nicht oder mindestens nicht nur als Angelegenheit unmittelbaren affektiven Betroffenseins begreift, sondern annimmt, dass es dem Fühlenden möglich ist, in eine reflexive Distanz zu seinen Affekten zu treten. Das Moment der Reflexivität unseres Fühlens, das Shaftesbury seit der Prägung der Ausdrücke *reflected Sense* und *reflex Affection* betont, erweist sich somit auch als wesentliche Voraussetzung für die Möglichkeit einer auf die Universalisierung von Gefühlen ausgerichteten ästhetischen Bildung. Es ist diese schon im Fühlen angelegte Reflexivität, welche jene interesselose Selbstbetrachtung ermöglicht, in der sich Individuen mit sich selbst und der Welt in ein Einvernehmen setzen. Es mag daher paradox erscheinen, doch nach Shaftesbury ist es durchaus möglich, zugleich zu fühlen und selbst unbetroffen, *unconcerned*, zu sein.³¹

28 Rand 1991, 6.

29 Rand 1991, 3.

30 Rand 1991, 1.

31 Rand 1991, 3.

Literatur

Shaftesburys Schriften werden nach der heute maßgeblichen *Standard Edition* zitiert – vollständige Angaben siehe unten. Die verwendete Sigle ist SE.
Shaftesburys *The Philosophical Regimen* wird zitiert nach Rand 1991.

- Baum, Angelica (2001), *Selbstgefühl und reflektierte Neigung. Ethik und Ästhetik bei Shaftesbury*, Stuttgart.
- Bayle, Pierre (1966, franz. zuerst 1683), *Pensées diverses, écrites à und docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*, *Oeuvres Diverses*, Bd. III, hrsg. u. eingel. von Elisabeth Labrousse, Hildesheim.
- Cherbury, Herbert von (1966, lat. zuerst 1624), *De Veritate*, hrsg. von Günter Gawlick, Stuttgart [Faksimile-Neudruck der Ausgabe von London 1645].
- Cudworth, Ralph (1977, engl. zuerst 1678), *The True Intellectual System of the Universe*, Stuttgart [Faksimile-Neudruck der Erstausgabe London 1678].
- (1979a, engl. zuerst 1731), *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, *Collected Works*, hrsg. von Bernhard Fabian, vol. II/1, Hildesheim.
- (1979b, engl. zuerst 1838), *A Treatise of Free-Will*, *Collected Works*, hrsg. von Bernhard Fabian, vol. II/2, Hildesheim.
- Darwall, Stephen (1995), *The British Moralists and the internal 'ought' (1640–1740)*, Cambridge.
- Diogenes Laertius (1998), *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Hamburg.
- Forschner, Maximilian (1981), *Die stoische Ethik*, Stuttgart.
- Franke, Ursula (1981), Ein Komplement der Vernunft. Zur Bestimmung des Gefühls im 18. Jahrhundert, in: Ingrid Cramer Ruegenberg (Hg.), *Pathos, Affekt, Gefühl*, Freiburg, 131–149.
- Grean, Stanley (1967), *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics. A Study in Enthusiasm*, Ohio.
- Hobbes, Thomas (1962ff., lat. zuerst 1658), *Opera Philosophica quae Latine scripsit*, hrsg. von William Molesworth, Aalen.
- Hobbes, Thomas (1994), *Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III*, hrsg. von Günter Gawlick, Hamburg.
- Locke, John (1959, engl. zuerst 1690), *An Essay Concerning Human Understanding*, hrsg. von Alexander Campbell Fraser, New York.
- Moreau, Pierre-François (2003), Les passions: continuités et tournants, in: Bernard Besnier u. a. (Hg.), *Les Passions Antiques et Médiévales*, Paris, 1–12.
- Rand, Benjamin (1991, engl. zuerst 1900), *The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regime of Anthony, Earl of Shaftesbury*, London.
- Renz, Ursula (2005), Der mos geometricus als Antirhetorik. Spinozas Gefühlsdarstellung vor dem Hintergrund seiner Gefühlstheorie, in: Paul Michel (Hg.), *Unmitteilbarkeit. Gestaltungen und Lesbarkeit von Emotionen*, Freiburg, 333–349.
- Schrader, Wolfgang (1984), *Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung*, Hamburg.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of (1981ff.), *Standard Edition: Complete Works, Selected Letters and Posthumous Writings*, hrsg., übers. und kommentiert von Wolfram Benda, Gerd Hemmerich, Friedrich A. Uehlein, Wolfgang Lottes, Erwin Wolff u. a. Stuttgart (=SE).
- Uehlein, Friedrich A./Angelica Baum/Vilem Mudroch (2004), Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, in: Helmut Holzhey/Vilem Mudroch (Hg.), *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Grundriss der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg, Bd. 1/1, völlig neu bearbeitete Auflage, 51–89.

